



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2012

---

## **Luzifer – Herrlichkeit und Sturz des Lichtengels. Eine Gegengeschichte zu Demut und Erhöhung von Jesus Christus**

Vollenweider, Samuel

**Abstract:** The story of Lucifer's pride and fall fills an empty space within Satan's "biography." It originates in an angelological re-reading of Isa 14 and Ezek 28 which doesn't stem from early Judaism but from the Christianity of the late 2nd century. Its background is the dispute about the virulent question regarding the origin of evil, stimulated by the Marcionite school. The myth of Lucifer offers a counter-tale to the myth of Christ, thus reflecting developing Christology and conceptions of the Antichrist as well. The pattern of the devil's self-aggrandizement/pride and downfall in contrast to Christ's self-abasement/humility and exaltation is also ethically relevant.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-66505>

Book Section

Accepted Version

Originally published at:

Vollenweider, Samuel (2012). Luzifer – Herrlichkeit und Sturz des Lichtengels. Eine Gegengeschichte zu Demut und Erhöhung von Jesus Christus. In: Frey, Jörg; Oberhänsli, Gabrielle. Das Böse. Neukirchen: Neukirchener, 203-226.

Samuel Vollenweider  
**Luzifer – Herrlichkeit und Sturz des Lichtengels**

*Eine Gegengeschichte zu Demut und Erhöhung von Jesus Christus*

erscheint in: J. FREY/G. OBERHÄNSLI (Hg.), Das Böse, Neukirchen 2012 (JBTh 26), 203–26

Die Geschichte von Luzifer, seiner Herrlichkeit, seiner Anmassung, seinem Sturz und seiner Verwandlung in den Teufel, zählt zu den grossen Erzählungen des Christentums. Man darf, wenn man den Begriff im Sinn einer fundierenden Ursprungserzählung versteht, von einem Mythos sprechen. Seine wohl imposanteste Darstellung hat er erfahren in John Miltons Epos „Paradise Lost“ aus dem Jahr 1667.<sup>1</sup> Gleich im ersten Buch wird herausgestellt, dass hinter dem Fall der Ureltern die Aufwiegelung durch die höllische Schlange steht, geboren aus Neid und Rachsucht. Damit ist Satan als der Hauptakteur des gesamten Epos im Blickfeld.<sup>2</sup>

„Als ihn sein Stolz vom Himmel ausgestossen  
mit seinem ganzen Heer rebellischer Engel,  
mit deren Hilfe er sich selbst getrachtet  
hoch über Seinesgleichen zu erheben,  
ja, mit dem Allerhöchsten sich zu messen,  
wär' er dawider. Mit ehrgeizigem Ziel  
heillos begann er Krieg im Himmel, Kampf  
gen Gottes einzigen Thron und Monarchie:  
Ein eitler Schlag. Denn der Allherrscher schleudert  
als Feuerbrand ihn häuptlings aus dem Himmel,  
gestürzt, gesengt, hinunter grausig tief  
ins bodenlose Nichtsein; dort zu wohnen  
in Ketten von Demant und Feuerqualen,  
der Allmacht in die Schranken durfte fordern.“

---

<sup>1</sup> Zitiert nach: John Milton, Das verlorene Paradies, dt. Übs. H.H. MEIER, Stuttgart 1968 = 1996 (RUB 2191). Zu Miltons Darstellung Satans vgl. D. APOSTOLOS CAPPADONA, Art. Teufel XI: Kunst- und literaturgeschichtlich, RGG <sup>48</sup> (2005) 193–195: „Der T<eufel> wird darin ein wahrhaft achtbarer Widersacher, dessen persönlicher Stolz und heroische Haltung unsere Aufmerksamkeit erregt. Für einen Moment verehren wir diese perverse, männliche Figur voller tragischer Hybris“ (195).

<sup>2</sup> 1,45–58 („what time his pride / had cast him out from Heaven, with all his host / of rebel Angels, by whose aid, aspiring / to set himself in glory above his peers, / he trusted to have equalled the Most High, / if he opposed, and with ambitious aim / against the throne and monarchy of God“).

Der Dichter blickt bereits auf Satans Fall zurück.<sup>3</sup> Endlich bricht Satan in der Tiefe das eiserne Schweigen und spricht Beelzebub, seinen hochrangigen Schicksalsgenossen, an (1,94–97. 103–105):

„Wenn du es bist – doch ach, wie tief gesunken!  
Wie anders nun, als einst im schönen Reich  
des Lichts, in transzendenten Glanz gekleidet,  
Myriaden Glänzender du überstrahltest!  
[...]  
In welchen tiefen Schlund, von welcher Höhe  
du hier gefallen bist, um soviel stärker  
erwies sich Er mit seinem Donnerschlag.“

Die Retrospektive in Form eines Zwiegesprächs führt schliesslich zum Projekt, den Himmel wieder zu erobern und die dämonisch-angelischen Heerscharen am dunklen Feuerort zu erwecken.

Der Urzeitmythos von der Entstehung des Teufels findet sich nicht in der Bibel. Auch die Erschaffung der Engel wird in ihr nicht explizit berichtet. Antike Juden und Christen haben diese bedeutsamen Leerstellen mit einer so bunten wie bizarren Fülle von ‚parabiblichen‘ Erzählungen gefüllt. Miltons Zeilen zeigen aber, dass im Fall der Luzifer-Geschichte ein biblischer Text, das Spottlied auf den König von Babel in Jes 14, eine formative Rolle gespielt hat. Ich versuche, in den folgenden Zeilen, ein paar Schlaglichter auf Genese und Entfaltung des Luzifermythos zu werfen. Der Aufsatz formuliert dabei zwei miteinander zusammenhängende Hypothesen: (1.) Die angelologisch-satanologische Deutung von Jes 14 ist nicht im Frühjudentum, sondern erst im Frühchristentum entstanden.<sup>4</sup> (2.) Sie lässt sich nur verständlich machen als Gegenge-

<sup>3</sup> Milton verzichtet auf eine dramatische Erzählung des prälapsarischen Zustands; die Retrospektive aus der Sicht des gefallenen Satans dominiert. Zur Deutung vgl. J. CAREY, Milton's Satan, in: D. DANIELSON (Hg.), *The Cambridge Companion to Milton*, Cambridge 1989 (= 1999), 131–145 („Satan as Archangel, before his fall, is never shown by Milton, but this stage of his existence is often alluded to, as is the fact that some of his archangelical powers remain“, 133). Die Beschränkung auf den Zustand nach dem Sturz erlaubt es Milton, CAREY zufolge, Satan als „a creature of moods, apprehending reality through mists of self-deception and forgetfulness“, mit einem „waving, slumbering, deceptive state of consciousness“ zu zeichnen (137) und zugleich der theologisch schwierigen Frage, wie ein vollkommener Engel auf die Gottgleichheit aspirieren kann, auszuweichen.

<sup>4</sup> Dieselbe Position vertreten J.B. RUSSELL, *Satan. The early Christian Tradition*, Ithaca 1981, 130–133; H.A. KELLY, *Satan. A Biography*, Cambridge 2006, 191–214 („a New Biography of Satan“, 324); J. DOCHHORN, Der Sturz des Teufels in der Urzeit. Eine traditionsgeschichtliche Skizze zu einem Motiv frühjüdischer und frühchristlicher Theologie mit besonderer Berücksichtigung des Luzifermythos, *ZThK* 109 (2012) 3–47.

schichte zur Christusgeschichte, ist also im Kontext der sich entwickelnden Christologie zu verorten.

## 1. Narrative Ätiologien des Bösen

Antike Juden und Christen haben sich von der Frage nach der *Herkunft des Bösen* zu einer impressiven theologischen Kombinatorik anregen lassen. Im Rahmenwerk einer monotheistischen Glaubensüberzeugung lassen sich zwei Basismodelle unterscheiden: Auf der einen Seite hat man es gewagt, Gott direkt als Urheber des Bösen zu identifizieren (auf der Linie von Jes 45,7; Am 3,6; vgl. Klgl 3,38; Sir 11,14). Auf der anderen Seite stammt das Böse von anderen Mächten her – allenfalls von einem Gegenspieler Gottes –, deren Position allerdings aufgrund der monotheistischen Konfiguration klar subordiniert ist. Die beiden Basismodelle lassen sich vielfältig kombinieren. So kann man einen Vorbehalt formulieren: Gott lässt das Böse zu, ohne es selber zu bewirken. Diese Position ist etwa im erzählenden Rahmen des Hiobbuchs erkennbar (Hi 1,12).<sup>5</sup> Eine besondere Zuspitzung erfolgt dort, wo der *Ursprung* des Bösen auf der Zeitlinie, also geschichtlich, bestimmt und in Erzählung umgesetzt wird. Hier bietet sich primär die biblische Geschichte vom Sündenfall der Ureltern (Gen 3) an, die sich mit anderen, gleich zu nennenden Modellen verbinden kann. Man kann den Anfang des Bösen speziell auch dem Verführer, der dämonisierten Schlange (2Kor 11,3) bzw. dem Teufel, zuschreiben, ebenso wie Eva (Sir 25,24; 1Tim 2,14) oder Adam (4Esr 7,118; 2Bar 17,2f; Röm 5,12). Diese urgeschichtliche Fixierung lässt sich unterlegen mit dem eher philosophischen Rekurs auf den freien Willen (Sir 15,14–17; vgl. PsSal 9,4f). Auch das „böse Herz“ (Gen 6,5; 8,21), das von Haus aus eher aus der Weisheit stammt (vgl. Lk 6,45 par), und der „böse Trieb“ sind mit der Urgeschichte kombinierbar (4Esr 3,21f; vgl. 1Hen 98,4). Vor allem urchristliche Texte referieren ausserdem auf die personifizierte Sündenmacht (Röm 7,7–24; Jak 1,13–15).<sup>6</sup>

Eine besonders starke Wirkung hat das *Modell des Engelfalls* erzeugt. Anders als

<sup>5</sup> Jub 48 bietet eine hübsche Illustration: Die ägyptischen Plagen stammen von Gott, die Aktionen der ägyptischen Zauberer vom bösen Mastema; „wir“, d.h. die Engel, „lassen es zu“, allerdings in Grenzen (V. 10.16). Jub überträgt anderwärts das Hiobmodell auf Gen 22: Mastema schlägt Gott vor, Isaak zu opfern. Eine rabbinische Überlieferung schwächt ab: Gott schlägt den Testfall in einem Disput mit Satan vor (bSan 89b).

<sup>6</sup> Nur am Rand verweise ich auf TestXII (passim), wo die einwohnenden Geister das Böse wirken.

die unspezifische Referenz auf Gegenspieler Gottes, zumal auf den Teufel, dessen Genese nicht näher interessiert (vgl. Joh 8,44: „ein Mörder von Anfang an“), bietet es eine *narrative Ätiologie des Bösen*, die zugleich Gott und die Menschen entlastet. Einerseits lässt sich das Modell exzellent in die monotheistische Konfiguration einzeichnen. Andererseits verunmöglicht es die Situierung des Bösen in der anthropologischen Konstitution. Der Preis dafür ist allerdings eine massive Dissonanz im Bereich der Angelologie – es setzt erstens die Fallibilität und die Willensfreiheit der Engel voraus, zweitens schreibt es ausgerechnet den Himmelsbewohnern eine massive Fehleinschätzung Gottes zu. Überdies tangiert die Lehre vom Engelfall auch andere Sektoren der christlichen Dogmatik erheblich.<sup>7</sup> Das Judentum hat sie seinerseits im Lauf seiner späteren Entwicklung an die Peripherie seiner Glaubensüberzeugungen verschoben.

In hellenistisch-römischer Zeit lassen sich *drei Typen des Engelfalls* unterscheiden, die trotz gegenseitigen Wechselwirkungen mit ganz unterschiedlichen theologischen Figuren arbeiten: der vorsintflutliche Fall der Wächterengel, der Fall des Teufels im Rahmen der Menschenschöpfungs- und Paradiesgeschichte, schliesslich der primordiale Fall Luzifers. Nur am Rand berücksichtige ich den Motivkomplex vom *Sturz der Gegenmacht*, konkreter: des Teufels und Widersachers, da er nicht direkt eine Ätiologie des Bösen bietet, sondern dieses einfach voraussetzt und von seiner Eindämmung berichtet. Er tritt mit allen drei Modellen in Wechselwirkung, hat aber eine eigene Genealogie. Aus methodischen Gründen empfiehlt es sich, auf das Postulat eines basalen altorientalischen Supermythos, der in den verschiedenen biblischen und jüdischen Überlieferungen fortentwickelt und uminterpretiert würde, zu verzichten.<sup>8</sup>

1. Die Erzählungen vom *vorsintflutlichen Fall der Wächterengel* schreiben das ängstliche Traditionsfragment von Gen 6,1–4 fort und sind nicht nur in zahlreichen frühjüdischen Texten rezipiert worden,<sup>9</sup> sondern auch in solchen des Frühchristentums

<sup>7</sup> Ich erinnere an die pointierten Worte von K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, III/3, Zollikon 1950, 623 ganz am Schluss des Paragraphen über das Himmelreich (§51): Die Lehre vom ‚Engelfall‘ „ist einer von den bösen Träumen der alten Dogmatik“, „sie stammt vor allem aus der schrecklichen Verkennung des Himmelreichs und der Engel“, „Ein wirklicher, ordentlicher Engel *tut das nicht*, was in dieser Lehre einem Teil der Engel (in dunkler Phantastik hinsichtlich dieses Hergangs) zugeschrieben worden ist.“ Man denkt unwillkürlich an den „unmöglichen Gedanken“ von 2Hen 29,4 (dazu unten).

<sup>8</sup> Gegen z.B. P.D. HANSON, *Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6–11*, JBL 96 (1977) 195–233; H.R. PAGE, *The Myth of Cosmic Rebellion*, Leiden 1996 (VT.S 65).

<sup>9</sup> Vgl. die Skizze von L.T. STUCKENBRUCK, *The Origins of Evil in Jewish apocalyptic Tradition. The Interpretation of Genesis 6:1–4 in the second and third Centuries B.C.E.*, in: Ch. AUFFAERT / L.T. STUCKENBRUCK (Hg.), *The Fall of the Angels*, Leiden 2004 (Themes in Biblical Narrative 6) 87–118; ferner (analytisch vielfach unscharf) A.Y. REED, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity. The Reception of Enochic Literature*, Cambridge 2005.

(Jud 6; 2Petr 2,4; evtl. 1Kor 11,10; 1Petr 3,19; 2Clem 20,4) und der Gnosis.<sup>10</sup> Ihre erste erhaltene literarische Darstellung finden sie im Wächterbuch des 1. Henochbuchs (1–36) aus dem dritten Jahrhundert v.Chr.<sup>11</sup> Wir sehen von den schwierigen traditions- und literarkritischen Fragen ab und stellen für die in 1Hen fassbare Textstufe lediglich fest: Die urzeitliche Sünde der Engel wird mindestens zweipolig bestimmt.<sup>12</sup> Zum einen vereinen sie sich mit Menschenfrauen, was zur Geburt der Giganten führt; mit ihrer Unzucht geben sie die himmlische Position und Reinheit auf (15,4–7.10; 6,2). Zum andern übermitteln sie den Menschen verbotenes Wissen und verführerischen Luxus (16,3); ihre prometheische Funktion als negative Kulturbringer indiziert einen kulturellen Konflikt, auf den die – weisheitlich orientierten – Henochträgerkreise mit ihrem Offenbarungswissen reagieren. Das Böse lässt sich im Wächterbuch als Grenzüberschreitung gottesetzter Ordnungen charakterisieren. Folgt man der generellen Adressierung an die Sünder in 5,4, so geht die Sünde mit Gesetzesübertretung, Hochmut, Unreinheit, Gottesbeleidigung und Hartherzigkeit einher.<sup>13</sup> Für unseren Zusammenhang ist die *spatiale* Akzentuierung entscheidend:<sup>14</sup> Die Engel überschreiten die Grenze zwischen Himmel

- 
- <sup>10</sup> Zum Einfluss auf die Gnosis, speziell auf die Demiurgenkonzeption vgl. G.P. LUTTIKHUIZEN, The demonic Demiurge in gnostic Mythology, in: AUFFAHR / STUCKENBRUCK, Fall (s. Anm. 9) 148–160; C. LOSEKAM, Die Sünde der Engel. Die Engelfalltradition in frühjüdischen und gnostischen Texten, Tübingen 2010 (TANZ 41), besonders 355–360.
- <sup>11</sup> Siehe dazu V. BACHMANN, Wenn Engel gegen Gott freveln, JBTh ■. Bachmann möchte die Wächterfallgeschichte allerdings nicht als Erklärung für den Ursprung des Bösen lesen (■96; ■106 Anm. 46).
- <sup>12</sup> Häufig wird der Komplex ‚Engelsex mit Frauen / Verunreinigung‘ einer am Engelfürsten Schemichasa haftenden Traditionsschicht zugeschrieben, während die Vermittlung von Wissen an Asael hängt; vgl. G.W.E. NICKELSBURG, Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6–11, JBL 96 (1977) 383–405; ders. 1 Enoch 1, Minneapolis 2001 (Hermeneia), 165–171.
- <sup>13</sup> Man ist gut beraten, die Geschichte von den Wächtern, die ihre himmlisch-kultische Reinheit verspielen, nicht direkt auf Konflikte zwischen priesterlichen Kreisen hin zu ‚entmythologisieren‘, wie es D. SUTER, Fallen Angel, fallen Priest. The Problem of Family Purity in 1 Enoch 6–16, HUCA 50 (1979) 115–135 vorschlägt; vgl. V. BACHMANN, Die Welt im Ausnahmezustand. Eine Untersuchung zu Aussagegehalt und Theologie des Wächterbuches (1Hen 1–36), Berlin 2009 (BZAW 409), 131–150.
- <sup>14</sup> Explizit 1Hen 6,6; 64,2; Jub 4,15; 2Hen 18,4. – STUCKENBRUCK, Origins (s. Anm. 9) 114f stellt fest, dass Jub im Unterschied zum Wächterbuch die Engelrebellion nicht im Himmel, sondern auf der Erde lokalisiert.

und Erde, zwischen Geist und Fleisch. So erhält Henoch von den (guten) Engeln folgenden Auftrag (12,4):<sup>15</sup>

„Geh, verkündige den Wächtern des Himmels, die den hohen Himmel, die heilige ewige Stätte, verlassen haben und sich mit Frauen vergangen und getan haben, wie es die Menschenkinder tun, und sich Frauen genommen und sich in grosses Verderben gestürzt haben auf Erden.“

Ihrem illegitimen Abstieg vom Himmel zur Erde korrespondiert ihre gegenwärtige Verwahrung in den Niederungen der Erde bzw. ihre endzeitliche Bestrafung in der Hölle;<sup>16</sup> beides wird aber nicht als Sturz dargestellt.<sup>17</sup> In diesem Status bilden sie keine Gegenmacht zu Gott; sie erscheinen als eine erbärmliche Rotte (13,3.5).<sup>18</sup>

2. Um eine ganz andere narrative Konfiguration handelt es sich bei der Erzählung von Satans Fall im Gefolge der Menschenschöpfung.<sup>19</sup> Der *Vita Adae et Evae* zufolge bringt Satan seine Verführung der Ureltern mit seinem eigenen Fall in Zusammenhang (12,1–16,4).<sup>20</sup> Demgegenüber fehlt in der überlieferungsgeschichtlich älteren griechischen Fassung von ApkMos die Teufelsfallgeschichte von VitAd 11–17.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Übs. nach S. UHLIG, Das äthiopische Henochbuch, Gütersloh 1984 (JSHRZ V/6). Vgl. 15,3; 88,3 und Jud 6 (ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον).

<sup>16</sup> In der Differenzierung und Lokalisierung der Straforte verzweigen sich die Traditionen (neben 10,5f.12f vgl. 18,9–19,2 und die Dublette in 21,1–10). Bei den gefallenen Wächterengeln wird unterschieden zwischen der Fesselung an unwirtlichen scheol-ähnlichen Orten und dem nach Massgabe des Tartarus modellierten Feuergefängnis am Gerichtstag; auch bei den bösen Engelsternen ist eine doppelte Verwahrung im Blick.

<sup>17</sup> Vom Sturz ist aber dort die Rede, wo die Engel als Sterne (vgl. 18,13f; 21,6) verbildlicht werden: so im Traumvisionenbuch 1Hen 86,1 („siehe, ein Stern fiel vom Himmel“).3; 88,1; 90,21; vgl. Apk 8,10f; 9,1–6; NICKELSBURG, 1 Enoch (s. Anm. 12), 372f.

<sup>18</sup> Vgl. BACHMANN, Welt (s. Anm. 13) 75; dies., Engel (s. Anm. 11) 108.

<sup>19</sup> Paradieserzählung (Gen 2–3) und Engelfallgeschichte bilden zwei ganz verschiedene traditions-geschichtliche Linien. In der älteren Henochtradition kommt das Böse erst vor der Sintflut in die Welt. Zwischen den Überlieferungsströmen kommt es in der Folge zu Wechselwirkungen (z.B. 1Hen 69,6), besonders zwischen Satan und den Wächterengeln, dazu DOCHHORN, Sturz (s. Anm. 4) 8f.

<sup>20</sup> Übs. nach O. MERK / M. MEISER, Das Leben Adams und Evas, Gütersloh 1998 (JHRZ II/5), mit reicher Parallelensammlung (796–798; vgl. 773–776); zum Hintergrund M.E. STONE, A History of the Literature of Adam and Eve, Atlanta 1992 (SBL.EJL 3); A. PIÑERO, Angels and Demons in the Greek Life of Adam and Eve, JSJ 24 (1993) 191–214.

<sup>21</sup> Das Motiv, das der Teufel der Schlange für sein Projekt nennt („lass sie uns hinauswerfen aus dem Paradies, wie auch wir hinausgeworfen wurden“ [ApkMos16,3]), ist fast nur sinnvoll zu deuten von der in VitAd erzählten Vorgeschichte her; anders J. DOCHHORN, Die Apokalypse des Mose. Text, Übersetzung, Kommentar, Tübingen 2005 (TSAJ 106), 314. Wird laut 16,3 der Teufel im Unter-

„O Adam, meine ganze Feindschaft und mein Neid und mein Schmerz richtet sich auf dich, weil ich deinetwegen vertrieben und meiner Herrlichkeit beraubt worden bin, die ich im Himmel inmitten der Engel hatte, und deinetwegen auf die Erde hinausgeworfen bin. (12,1) [...] Um deinetwillen bin ich vertrieben worden. Als du geformt wurdest, bin ich von dem Angesicht Gottes verstossen und fernab der Gemeinschaft der Engel geschickt worden.“ (13,1f)

Satan weigert sich, dem Aufruf Michaels zu gehorchen, den eben erschaffenen Adam als Träger der Gottebenbildlichkeit anzubeten. Er beruft sich für seine Weigerung auf seinen höheren Status – aufgrund seines Feuerleibs wie in anderen Quellen? – und seine Anciennität (14,3; vgl. Jub 2,2). Die Folge ist der Sturz Satans und seiner Mitgenossen auf die Erde. Auch unabhängig von dieser speziellen Vorgeschichte gilt der *Neid* als Hauptmotiv für die Verführung der Ureltern (11,3; 12,1; vgl. Sap 2,24; 3Bar 4,8). Wir haben den klassischen Fall einer Geschwisterrivalität vor uns!<sup>22</sup> Die Rivalität zwischen Engeln und Menschen ist, ganz abseits der Satanologie, ein vielfach variiertes Sujet in der antiken jüdischen Literatur. Narrativ nimmt sie ihren Anfang bei Gottes Vorhaben, die Menschen zu erschaffen. In ihrer satanologischen Variation verbindet sie sich mit der älteren Überlieferung vom Teufelssturz. Die impressive Szene der Weigerung des Teufels, den Protoplasten anzubeten, hat in der christlichen Literatur weitergewirkt,<sup>23</sup> während sie in der jüdischen Haggada nur marginal auftaucht.<sup>24</sup>

Haftpunkt ist in der jüdischen Haggada die Rivalität von Engeln und Menschen, die sich verdichtet bei der Menschenschöpfung: Die Engel legen Einspruch ein (z.B. bSan

---

schied zu VitAd samt anderen Texten aus dem Paradies, nicht aus dem Himmel (vgl. unten Anm. 36) vertrieben? Wahrscheinlich handelt es sich nur um Breviloquenz.

- <sup>22</sup> Vgl. E. PAGELS, *The Origin of Satan*, New York 1996, 49. G.A. ANDERSON, *The Exaltation of Adam and the Fall of Satan*, in: ders. u.a. (Hg.), *Literature on Adam and Eve*, Leiden 2000 (SVTP 15), 83–110, identifiziert in unserer Geschichte das biblische Muster der Bevorzugung des Jüngeren gegenüber dem Älteren (vgl. Gen 25,23).
- <sup>23</sup> Vgl. ApkSedr 5,1–4 (PVTG 4, 39); syr. Schatzhöhle 3,1–7; dazu A. TOEPEL, *Die Adam- und Seth-Legenden im syrischen „Buch der Schatzhöhle“*, Leuven 2006 (CSCO 618), 87–100; 144f. In QuaestBarth 4,53 (G) betet sogar Gott sein Abbild an; Satan aber weigert sich mit Verweis auf seinen Feuerleib und auf seinen Status als erstgeschaffener Engel (AcA I/1, 802f); vgl. auch 4,25 (ebd. 759f mit dem Hinweis auf die starke Präsenz in der koptischen Literatur). Weiteres s. unten bei Anm. 46.
- <sup>24</sup> In negativer Umkehrung taucht das Motiv auf in BerR 8,10 (BILL. IV/2, 1127 Anm. 1). Vgl. zum gesamten Komplex von Paradies und Teufel L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1909–1955, <sup>2</sup>2003, I 61–66; V 84–86.



38b), unter ihnen ragt Samael heraus. Die Überlegenheit Adams gegenüber den Engeln zeigt sich dann im Wettstreit bei der Namensgebung der Tiere. In der späten Fassung von PRE 13 (10. Jh.?! ) begegnet die Kombination mit dem Teufelsfall.<sup>25</sup> Unter dem Motto aus Av 4,21 („der Neid, die Begierde und die Ehrsucht bringen den Menschen aus der Welt“) kommt es nach der Namensgebung zur Rebellion von Samael, dem „grossen Himmelsfürsten“ mit zwölf Flügeln,<sup>26</sup> und seinen Genossen gegen Gott; er fährt hinab und „reitet“ auf der Schlange (par Jalq Ber 25). Samaels Widersetzlichkeit wird durch das Zitat von Hi 39,18 („wie du dich in die Höhe schwingen solltest“) zu einer Erhebung gegen Gott.<sup>27</sup> Das Motiv der Anbetung Adams begegnet demgegenüber in sicher jüdischer Literatur selten, am ausgiebigsten in der mittelalterlichen Erzählung von BerRbti 9 (p. 24–26 ALBEK).<sup>28</sup> Satan wird darin als der grösste aller Dienstengel vorgestellt (24,25); er weigert sich unter Berufung auf seinen aus dem Glanz der Schekina gebildeten Leib, der dem aus Erdenstaub gebildeten Körper Adams überlegen ist. Gottes Hinweis auf Adams Weisheit und Einsicht, „die du nicht hast“, führt zum Vorschlag Satans, einen Test durchzuführen: Hier setzt die Namensgebung der Tiere ein, in der er unterliegt und in lautes Klagen ausbricht.

Vor allem findet sich die verweigernde Anbetung Adams als Ursache für den Fall mehrfach im Koran;<sup>29</sup> bei Iblis handelt es sich allerdings wohl nicht um einen Engel, sondern um einen Dschinn, dessen Körper aus Feuer besteht. In der sufistischen Literatur avanciert Satan sogar zum exemplarischen Monotheisten – er hält sich strikt an das erste Gebot und nimmt so aus Gottesliebe die Verdammung auf sich.<sup>30</sup> Rückt Iblis hier geradezu in diejenige Position ein, die auf Seiten des Christentums Jesus im Tiefpunkt

<sup>25</sup> Auszug bei BILL. 4/2, 1127f. Vgl. dazu P. SCHÄFER, Rivalität zwischen Engeln und Menschen, Berlin 1975 (SJ 8), 93–95 (mit Übs.); 223. U. BOHMEIER, Exegetische Methodik in Pirke de-Rabbi Elieser, Kapitel 1–24, Frankfurt 2008, unterstreicht, dass Samael nicht als Teufel, sondern wie die übrigen Dienstengel als Anwalt der göttlichen Gerichtsgerechtigkeit agiert („Er tut es als Wächter des göttlichen Masses, als Vertreter des Attributs der Gerechtigkeit“, 256).

<sup>26</sup> Die zwölf Flügel markieren die Superiorität gegenüber den Chaijot und Serafim. Eine fast gleiche Tradition findet sich in der georgischen Version von VitAd 12,1: „Meine Flügel waren zahlreicher als die der Cherubim“ (die französische Übs. von J.-P. MAHÉ ist abgedruckt in: G.A. ANDERSON/M.E. STONE, A Synopsis of the Books of Adam and Eve, Atlanta 1994 [SBL.EJL 5] 10).

<sup>27</sup> Vgl. BOHMEIER, Methodik (s. Anm. 25) 244f.

<sup>28</sup> Vgl. SCHÄFER, Rivalität (s. Anm. 25) 82–85. Entgegen dem Zitat bei A.F. GFRÖRER, Das Jahrhundert des Heils, I, Stuttgart 1838, 391f fehlt das Schriftwort von Jes 14,12 im Text von BerRbti!

<sup>29</sup> Sure 7,11–18; 15,26–43; 38,71–85 u.ö.

<sup>30</sup> Vgl. P.J. AAWN, Satan's Tragedy and Redemption. Iblis in Sufi Psychology, Leiden 1983 (SHR 44).

seiner Passion besetzt: die Situation äusserster Gottesferne und die stellvertretende Übernahme des Gottesgerichts?

Herkunft und Genese des Motivs von der Adamanbetung sind schwer zu erhellen,<sup>31</sup> zumal sie sich fast nur in Texten findet, die wie im Fall von VitAd<sup>32</sup> so gut jüdischer wie christlicher Herkunft sein können. Wahrscheinlich liegt eine haggadische Extrapolation des paradiesischen Neids, der ursprünglich an der diabolisierten Schlange haftet, vor (Sap 2,24; Jos., ant. 1,41). Die Story dürfte von Haus aus jüdisch sein.<sup>33</sup> Da es sich um eine urzeitliche Szene, nicht um eine kultische Anweisung handelt, verbleiben wir im monotheistischen Rahmenwerk; zugleich ist ein typologischer Bezug auf Christus als endzeitlichem Träger der Gottebenbildlichkeit nicht erkennbar.<sup>34</sup>

3. Der dritte Typ besteht schliesslich im *Luzifermythos*. Er situiert die Genese des Bösen früh im Lauf des Schöpfungswerks und erzählt sie als Auflehnung eines gottnahen Engelwesens.

Bevor wir uns näher mit diesem Komplex beschäftigen, versuchen wir, die genannten drei Engelfall-Modelle holzschnittartig voneinander abzugrenzen. Theologisch unterscheiden sie sich vorab in ihrer *räumlichen Orientierung*, d.h. in ihrer spatialen Symbolik.<sup>35</sup> Im Wächterfall-Typ dominiert die Bewegung von oben nach unten – die Engel verlassen ihre himmlische Position und treten auf der Erde in sexuelle und kulturelle

<sup>31</sup> Für jüdische Herkunft plädiert z.B. L.W. HURTADO, *Lord Jesus Christ*, Grand Rapids 2003, 39f. Um eine Verlegenheitsauskunft handelt es sich bei der Rückführung auf die ‚Gnosis‘ wie bei SCHÄFER, *Rivalität* (s. Anm. 25) 84 (auch weil der Gegensatz von Staub und Glanz unjüdisch sei); N. FORTSYTH, *The old Enemy. Satan and the Combat Myth*, Princeton 1987, 242. An islamische Provenienz denkt L. JUNG, *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan literature. A Study in comparative Folklore*, Philadelphia 1925 (= 1974), 34–36; 65–67.

<sup>32</sup> Zur Kontroverse vgl. einerseits M. DE JONGE / J. TROMP, *The Life of Adam and Eve and related Literature*, Sheffield 1997 (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha 4), andererseits MERK / MEISER, VitAd (s. Anm. 20) 765–769; (mindestens für ApkMos) DOCHHORN, *Apokalypse* (s. Anm. 21) 8–12; 172; J.-P. PETTORELLI, Art. Adam and Eve, Life of, in: J.J. COLLINS / D.C. HARLOW (Hg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids 2010, 302–306 („there is no compelling reason to deny the narrative a Jewish origin“, 305).

<sup>33</sup> Dass neutestamentliche Texte wie die Versuchungsgeschichte (Mt 4,8–11 par; Mk 1,12f [wo die Engel danach Jesus „dienen“]) die Überlieferung bereits voraussetzen, ist allerdings nicht plausibel zu machen.

<sup>34</sup> Für VitAd ist m.E. auch kein intertextueller Bezug auf Ez 28 nachweisbar; gegen G.A. ANDERSON, *Ezekiel 28, the Fall of Satan, and the Adam Books*, in: ders., *Literature* (s. Anm. 22) 133–147 („It seems quite clear that the *Vita* has drawn on an exegetical tradition grounded in Ezek 28“ [146]), der von daher auf christlichen Ursprung schliesst.

<sup>35</sup> Vgl. die Überlegungen von A.A. ORLOV, *Dark Mirrors. Azazel and Satanael in early Jewish Demonology*, New York 2011, 1–8 zu zeitlichen und räumlichen Symmetrien.

Interaktion mit den niedriger gestellten Menschen. Der Luzifer-Typ orientiert sich gerade umgekehrt: Der Engel will die Position Gottes usurpieren, er unternimmt einen illegitimen Aufstieg. Der Adam-Typ spielt auf der horizontalen Ebene; es geht um die Rivalität zwischen den den Tieren überlegenen Geschöpfen Gottes.<sup>36</sup> In allen drei Typen kulminiert die Erzählung im Sturz oder im Transfer der Akteure nach unten, entweder zur Erde oder in die Unterwelt. Will man noch mutwillig einen Schritt weiter gehen, kann man den drei Typen drei klassisch gewordene Sünden zuschreiben: die *Begierde* den Wächterengeln, den *Neid* dem wegen Adam revoltierenden Satan, den *Hochmut* schliesslich Luzifer.<sup>37</sup> Dieses Schema beschreibt selbstverständlich nur Akzente; in jeder Fallgeschichte begegnen wir einer hamartiologischen Vielfalt.<sup>38</sup> Schliesslich docken alle drei Engelfall-Modelle an bestimmte *Bibeltexte* an: Der erste an Gen 6,1–4, der zweite an Gen 2/3, der dritte an Jes 14 und Ez 28.

## 2. Zwei paradigmatische Bibeltexte: Jes 14 und Ez 28

1. Die Luzifergeschichte bildet sich hauptsächlich aufgrund einer Relektüre von *Jes 14* heraus, die dem Teufel auch seinen astralen Namen verleiht: „Morgenstern“ (ἑωσφόρος, *lucifer*, V. 12). Im Zentrum stehen V. 12–15:

„Wie bist du vom Himmel gestürzt, du Morgenstern, Sohn der Morgenröte! Wie bist du zu Boden geschmettert, der du Nationen besiegt hast! Du aber hattest in deinem Herzen gesprochen: ‚Zum Himmel empor will ich steigen, hoch über den Sternen Gottes werde ich meinen Thron aufrichten, und ich werde auf dem Berg der Versammlung sitzen, im höchsten Norden! Über Wolkenhöhen will ich emporsteigen, dem Höchsten mich gleichmachen!‘ Doch du wirst ins Totenreich hinabgestürzt, in die tiefsten Tiefen der Gruft.“

<sup>36</sup> Der Punkt wird nicht tangiert von der Frage, wo die Anbetung Adams lokalisiert wird. Laut VitAd 13,2 bringt Michael den eben erschaffenen Adam in den Himmel und lässt dort „im Angesicht Gottes anbeten“; der Teufel stürzt dementsprechend aus dem Himmel (12,1; 13,2; 16,1.4).

<sup>37</sup> Die Dreiheit, die sich z.B. in Av 4,21 findet, wird in PRE 13 (vgl. oben bei Anm. 25) auf den Widerstand der Dienstengel und Samaels Rebellion bezogen!

<sup>38</sup> Vgl. die motivgeschichtliche Übersicht bei RUSSELL, Satan (s. Anm. 4) 130; 187; 214; MERK / MEISER, VitAd (s. Anm. 20) 775. Die ältere, uniformierende Literatur bietet eigentliche Lasterkataloge zur Sünde des „bösen Reiches“, vgl. z.B. P. VOLZ, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, Tübingen <sup>2</sup>1934, 89.

Das Spottklagelied über den König von Babel (Jes 14,4b–21) arbeitet hier zwar mit einem impressiven Apparat mythologischer Elemente, rezipiert aber kaum einen älteren orientalischen Mythos.<sup>39</sup> Es handelt sich vielmehr um eine erst vor dem Hintergrund der monotheistischen Konfiguration verständlich zu machende israelitische Schöpfung, die im vermessenen Anspruch von Weltherrschern eine nur in mythischen Kategorien zu zeichnende Usurpation der Position Gottes wahrnimmt. Ihre Klimax erreicht die Anmassung des Königs in V.14b, worin sich dieser dem höchsten Gott „gleichstellen“ will; V. 10 markiert den unüberbietbaren Kontrast: Der Tyrann ist den Toten gleich geworden.

2. Die Relektüren von Jes 14 verbinden sich gern mit einem anderen, verwandten Text, mit *Ez* 28,1–19, der zwei Variationen eines gemeinsamen Themas bietet: Auf die Gerichtsankündigung mit Scheltwort von V. 1–10 folgt in V. 11–19 eine Totenklage mit Scheltwort und Gerichtsankündigung. Besonders die zweite Passage arbeitet wiederum mit markanten mythologischen Elementen, die sich abermals einer präziseren Identifizierung entziehen. Plausibler als Urmenscherzählungen nehmen sich königsmythologische Stoffe aus,<sup>40</sup> greifbar v.a. im Königsornat. *Ez* 28,11–19 lässt eine Geschichte erkennen, die von der Würdestellung und vom Sturz eines gottnahen übermenschlichen Wesens handelt, das an seiner eigenen Pracht zu Fall kommt. Im vorfindlichen Bibeltext dreht sich die gesamte Passage V. 1–19 um den Herrscher von Tyros, der einen vermessenen Anspruch auf Göttlichkeit erhebt (V. 2.6.9.17) und gestürzt wird.

Beide Texte sind aufgrund ihrer auffälligen Analogien in der Wirkungsgeschichte oft miteinander verbunden worden, sowohl im jüdischen wie im christlichen Bereich. Es werden jeweils auch ähnliche exegetische Verfahren erkennbar. So tendiert *TgJon* bei beiden

<sup>39</sup> Heute verstärkt sich die Tendenz, die erfolglose Suche nach vergleichbaren kananäischen oder sogar griechischen Göttermythen abubrechen und dafür auf Königsideologie derselben Provenienz zu rekurrieren. Das entscheidende Moment, das Streben nach Gottgleichheit als *Hybris* zu qualifizieren, fehlt aber auch hier; es ist erst vorstellbar in einer monotheistischen Konfiguration. Königstraditionen werden favorisiert bei K. SPRONK, *Down with Hêlel! The assumed mythological background of Isa. 14:12*, in: M. DIETRICH (Hg.), „Und Mose schrieb dieses Lied auf“. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient, FS. O. LORETZ, Münster 1998 (AOAT 250), 717–726; M. ALBANI, *Herrschaft will Ewigkeit. Das Spottlied vom Aufstieg und Fall des „Sohnes der Morgenröte“ (Jes 14,12ff.) und sein königsideologischer Hintergrund*, in: A. BERLEJUNG / R. HECKL (Hg.), *Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments*, FS R. LUX, Freiburg 2008 (HBS 53), 141–156.

<sup>40</sup> Vgl. J. VAN SETERS, *The Creation of Man and the Creation of the King*, ZAW 101 (1989) 333–342.

zu einer markant ‚entmythologisierenden‘ Lektüre. In Ez 28 vermeiden die Selbstprädikationen des arroganten Königs die Gottesnamen (V. 2.6.9); die Bezugnahme auf den Kerub entfällt (V 14.16). In Jes 14 ist der König kein Morgenstern mehr, sondern nur noch „strahlend unter den Menschenkindern wie der helle Stern unter den Sternen“; seinen Thron will er lediglich „über dem Volk Gottes“ aufstellen. Er wird nicht mehr „über Wolkenhöhen“ aufsteigen, sondern nur noch „über alle Völker“. Vor allem stellt er sich nicht mehr Gott gleich, sondern will nur „höher sein als die Völker“. Es spricht viel dafür, diese interpretierenden Übertragungen als Gegenposition zu einer angelologisch-satanologischen Deutung auf Seiten der Christen zu bewerten.

Tatsächlich zeigen sich auffällige Differenzen zwischen den Lektüren auf jüdischer und auf christlicher Seite – soweit sie sich noch erkennen lassen. Beide Texte werden im Frühjudentum kaum je angelologisch gelesen.<sup>41</sup> Vielmehr dominiert hier, ganz auf der Linie der biblischen Aussagen selber, die Deutung auf die Könige – Nebukadnezar in Jes 14, Chiram in Ez 28, hier ergänzt durch eine solche auf Adam.<sup>42</sup>

Unser Interesse gilt nun der angelologischen Lektüre von Jes 14, der Basis der Luzifergeschichte, die sich im christlichen Bereich gern mit einer solchen von Ez 28 verbindet.

### 3. Jes 14 im jüdisch-christlichen Grenzbereich

Die apokryphe Literatur, die sich weithin einer klaren Distinktion von „jüdisch“ und „christlich“ widersetzt, bietet einige wenige Referenzen von Jes 14 auf den Teufel.

1. In der lateinischen *Vita Adae et Evae* findet sich im Rückblick des Teufels auf seine Vertreibung, mit der wir uns schon beschäftigt haben, eine Bezugnahme auf Jes 14,13f (VitAd 15,2f):<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Ob in 1Hen 68,4 bzgl. der gefallenen Wächterengel auf Jes 14,14 angespielt wird, ist ganz unsicher („sie handeln, als wären sie dem Herrn gleich“). – Interessant, aber randständig ist die Beziehung von Jes 14,12 und anderen Stellen auf die Völkerengel in MekhJ 29 (LAUTERBACH II 20), die sich mit Aussagen über deren „Steigen“ und „Fallen“ wie in PesK 23,2 (MANDELBAUM II 334f) korrelieren lassen.

<sup>42</sup> Für Jes 14 vgl. z.B. ShemR 8,2; 15,6; BemR 8,2; zusammen mit Ez 28 bChul 89a. – Für die rabbinische Wirkungsgeschichte von Ez 28 vgl. H.M. PATMORE, Adam, Satan, and the King of Tyre. The Interpretation of Ezekiel 28:11-19 in late Antiquity, Leiden 2012 (Jewish and Christian Perspectives Series 20), 16–40.

<sup>43</sup> *Si irascitur (v.l.: irascatur) mihi, ponam sedem meam super sidera caeli et ero similis altissimo*. Lat. Text nach ANDERSON / STONE, Synopsis (s. Anm. 26) 12, faktisch gibt dieser Text denjenigen von W. MEYER, 1887, wieder, vermittelt durch W. LECHNER-SCHMIDT.

„Und Michael sprach: ‚Bete das Ebenbild Gottes an. Wenn du aber nicht anbetest, wird dir Gott der Herr zürnen.‘ Und ich sprach: ‚Wenn er mir zürnt, werde ich meinen Sitz über die Gestirne des Himmels setzen und dem Höchsten ähnlich sein.‘“

Unsere kleine Passage fehlt nun nicht nur in der griechischen ApkMos und damit in der hypothetischen ältesten Grundschrift, sondern auch in der armenischen, georgischen, slawischen und einem Teil der lateinischen Überlieferung.<sup>44</sup> Zusammen mit der Beobachtung, dass die Fortsetzung in VitAd 16,1 sehr gut an 15,1 anschliesst, deutet alles auf eine Amplifikation hin, die die an Adam und Eva hängende Fallgeschichte des Teufels mit derjenigen, die auf einer bereits traditionellen Rezeption von Jes 14 beruht, fusioniert. Die Willensbekundung mit den Worten von Jes 14,13f erhält damit den Status einer Reaktion auf Gottes Zorn, den Michael androht, also gleichsam einer Verteidigung nach vorne. Unabhängig von der umstrittenen Frage, inwieweit die Adambücher auf jüdische Ursprünge zurückgehen, spricht viel dafür, in dieser Kombination christliche Fortschreibung zu identifizieren.<sup>45</sup>

2. Wir erlauben uns an dieser Stelle einen Seitenblick auf die christlichen „Fragen des Bartholomäus“. Auch hier wird in zwei Rezensionen die an Adam haftende Fallgeschichte des Teufels mit Jes 14,13f angereichert (4,55):<sup>46</sup>

„Und Michael sagte zu mir: ‚Bete an, damit Gott nicht auf dich zornig wird.‘ Ich aber sagte zu ihm: ‚Gott wird nicht auf mich zornig werden, aber ich werde meinen Thron gegenüber seinem Thron errichten und sein wie er.‘ Da wurde Gott zornig auf mich ...“

Auffällig ist im Vergleich mit dem „Leben Adams“ die gegenüber Michael geäußerte Gewissheit des Teufels, dass seine Verweigerung der Anbetung Adams Gott nicht erzürnen wird. Tatsächlich wird Gott zornig über das Thronprojekt des Teufels, obschon dessen Thron denjenigen Gottes explizit nicht ersetzen soll.

<sup>44</sup> Vgl. DOCHHORN, Apokalypse (s. Anm. 21) 45f („damit ist eine der Teufelsfallgeschichte fremde Assoziation mit dem Luzifermythos auch für Vit Ad [lat] als sekundär erwiesen“); ders., Sturz (s. Anm. 4) 36.

<sup>45</sup> Auch bei diachron-überlieferungsgeschichtlichen Analysen gerade im Bereich der apokryphen Literaturen halte ich es für ratsam, statt von „Interpolationen“ bzw. „Kontaminationen“ besser von „Fortschreibungen“ und „Relektüren“ zu sprechen, um der aus dem 19. Jahrhundert stammenden Fixierung auf die ältesten (und damit ‚authentischen‘) Quellen auszuweichen.

<sup>46</sup> Griechische Rez. G (θήσω τὸν θρόνον μου ἐξ ἐναντίας τοῦ θρόνου αὐτοῦ καὶ εἰμι ὡς αὐτός); dt. Übs. nach Ch. MARKSCHIES, Bartholomaeustraditionen / Bartholomaeusevangelium, in: AcA I/1, Tübingen 2012, 804; vgl. ferner F. SCHEIDWEILER, NTApoc<sup>6</sup>I 435 und oben Anm. 23. Zu den starken Bezügen zur koptischen Michaelstradition vgl. MARKSCHIES ebd. 705; DOCHHORN, Sturz (s. Anm. 4) 15f; 28.

3. Die wichtigste Passage unter den ‚alttestamentlichen Pseudepigraphen‘ findet sich im slawischen Henochbuch (2Hen), hier allerdings nur in der längeren Textfassung. In der Offenbarung der Schöpfungstage (27,4–32,2) wird am zweiten Tag das Himmelsfeuer erschaffen, aus ihm „die Ränge der körperlosen Heerscharen, Myriaden Engel“. Jedem wird sein Rang zugewiesen. Nun kommt es zum Engelfall, von dem bereits zuvor auf der Linie der Wächertradition (und damit zeitlich wesentlich später angesetzt) die Rede war (7; 18) und wo sogar Satanael genannt worden ist (18,3).<sup>47</sup> Die entscheidende Passage, in der Jes 14,13–15 aufgenommen wird, lautet (29,4f):<sup>48</sup>

„Einer aber vom Rang der Erzengel wandte sich ab mit dem Rang, der unter ihm war, [und] er empfing den unmöglichen Gedanken, dass er seinen Thron höher als die Wolken über der Erde stellte, [und] dass er gleich werde meiner Macht. Und ich warf ihn von der Höhe hinab mit seinen Engeln. Und er flog fortwährend in der Luft, oberhalb des Abgrundes.“

Es handelt sich um einen Erzengel,<sup>49</sup> der freilich nicht explizit mit dem Satan identifiziert wird.<sup>50</sup> Sein Sturz endet nicht auf oder unter der Erde, sondern im Luftbereich – wahrscheinlich liegt eine Anspielung auf Eph 2,2 vor. 2Hen kommt in 31,4–6a auf den Fall zurück, hier verbunden mit dem Namenswechsel von Satanael zu Satan und mit einem Gesinnungswandel:

„Der Teufel gehört an die untersten Orte. Er wird ein Dämon, weil er die Flucht aus dem Himmel unternahm, [und] Satan, weil sein Name Satanail war. So wandte er

<sup>47</sup> Es handelt sich hier um den vorsintflutlichen Engelfall, also um eine deutlich spätere Episode. Vgl. A.A. ORLOV, *The Watchers of Satanail. The fallen Angels Traditions in 2 Enoch*, in: ders. / G. BOCACCINI (Hg.), *New Perspectives on 2 Enoch. No longer Slavonic only*, Leiden 2012, 149–180 = ders., *Mirrors* [s. Anm. 35] 85–106. Der Name Satanael (bzw. Satanail) ist „schon in den längeren Hss. eindeutig sekundärer Zusatz“, Ch. BÖTTRICH, *Das slavische Henochbuch*, Gütersloh 1995 (JSHRZ V/7), 876 Anm. 3.d; vgl. auch 804; 925f.

<sup>48</sup> Übs. nach BÖTTRICH, *slHen* (s. Anm. 47) 910f, wo auf viele slawische Parallelen verwiesen wird.

<sup>49</sup> Es ist verräterisch, dass diese Rangierung Satans sonst nur bei Kirchenvätern begegnet (Tert. [vgl. unten bei Anm. 59]; Kyr. Hier., cat. 2,4), wo alternativ auch ein Cherub (wegen Ez 28,14!) genannt wird (z.B. Athanas., *Serap.* 1,26; vgl. PGL 345a).

<sup>50</sup> Vgl. F.I. ANDERSEN, *2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch*, OTP I 155d. Eine Hs. nennt explizit Satan-ael (148). Andersen hält nur dies für eine christliche Interpolation (149.i) und stellt generell fest: „We have, then, fragments of Satan stories loosely mixed, with no evident concern to link them into a consistent whole. This intellectual confusion prevails generally in 2En.“ (155.d).

sich von den Engeln ab. Das Wesen veränderte er nicht, doch den Sinn, denn es gibt eine Gesinnung der Gerechten und der Sünder. Und er erkannte seine Verurteilung und die Sünde, die er zuvor begangen hatte.“

Nun fällt auf, dass diese Erklärung in einen ziemlich kohärenten Kontext eingepasst ist, in dem der Teufel gegen die Ureltern intrigiert (31,3.6b–7).<sup>51</sup> Die V. 4–6a führen das Konkurrenzverhältnis, das etwa VitAd ausgiebiger erzählt, auf den urzeitlichen Engel-fall zurück, den 29,4f schon am zweiten Schöpfungstag, dem Tag der Englerschaffung, situiert hat. Im Blick auf das Parallelenmaterial und die Entwicklung der slawisch-apokryphen Traditionen<sup>52</sup> spricht viel dafür, dass wir in 29,4f und 31,4–6a eine Schicht *christlicher* Fortschreibung vor uns haben, die den Auftakt zum paradiesischen Drama in den Schöpfungsanfang verlegt.<sup>53</sup> Einen analogen Befund haben wir zuvor auch für das „Leben Adams“ und die „Fragen des Bartholomäus“ erhoben. Zudem weist der laut 29,4 empfangene „unmögliche Gedanke“, der nicht näher erläutert wird, auf überkommene, uns nicht näher bekannte theologische Reflexion zurück.

#### 4. Die Entdeckung Luzifers in der frühen Kirche

Wir befinden uns folglich schon mitten in der christlichen Rezeptionsgeschichte von Jes 14. Obgleich diese bereits im Neuen Testament einsetzt,<sup>54</sup> tauchen die uns interessierenden Lektüren erst ab dem späten zweiten Jh. auf.<sup>55</sup> Das längst traditionelle

- 
- <sup>51</sup> Ähnlich BÖTTRICH, sIHen (s. Anm. 47) 804; 925; ders., The „Book of the Secrets of Enoch“ (2 En). Between Jewish Origin and Christian Transmission, in: ORLOV / BOCCACCINI, Perspectives (s. Anm. 47) 37–67; hier 47. DOCHHORN, Sturz (s. Anm. \*\*) 21f Anm. 69; 37, hält auch eine jüdische Bildung für nicht unmöglich.
- <sup>52</sup> Zur slawischen Rezeption von Jes 14 vgl. E. TURDEANU, Apocryphes slaves et roumains de l’Ancien Testament, Leiden 1981 (SVTP 5), 21–31.
- <sup>53</sup> BÖTTRICH, sIHen 910f (s. Anm. 47) scheint 29,4f für ursprünglich und jüdisch zu halten. Demgegenüber denken bei 29,4(f) an christliche Tradition ANDERSEN, 2En (s. Anm. 50) 148 und DOCHHORN, Sturz (s. Anm. 4) 37f; ähnlich wohl auch G. MACASKILL, 2 Enoch. Manuscripts, Recensions, and original Language, in: ORLOV / BOCCACCINI, Perspectives (s. Anm. 47) 83–101, hier: 93f (Satan’s „presence in the creation narrative of the longer recension is the result of interpolation, with at least some of this happening in Slavonic contexts“). Dies gilt vollends dann, wenn man die längere Rezension von 2Hen für sekundär halt gegenüber der kürzeren.
- <sup>54</sup> So die Anspielung in Jesu Gerichtwort gegen Kafarnaum aus Q (Lk 10,15 par). Der Stellenwert von Jes 14 für den Satanssturz von Lk 10,18 ist in der Forschung umstritten; mindestens Lk stellt einen Zusammenhang zwischen V. 15 und 18 her.
- <sup>55</sup> Anders als für Ez 28 (s. Anm. 42) fehlt m.W. eine Monographie. Vgl. die Schlaglichter in J.-M. VERCROY, Les pères de l’église et la chute de l’ange (Lucifer d’après Is 14 et Ez 28), RevSR 75 (2001) 147–174.



Wissen um den ehemaligen angelischen Status des Teufels<sup>56</sup> wird damit in eine dramatische Ursprungserzählung umgesetzt.

1. *Tertullian* scheint der erste Theologe zu sein, bei dem die satanologische Deutung von Jes 14 begegnet, hier schon in Koexistenz mit derjenigen von Ez 28. Gegenüber Markion, der den „Gott dieser Welt“ (2Kor 4,4) auf den Demiurgen bezog, bietet er unter Hinweis auf Jes 14,13f den Teufel auf.<sup>57</sup> *Tertullian* argumentiert also in einem *Diskurs über die Herkunft des Bösen*,<sup>58</sup> der sich im zweiten Jahrhundert zuspitzt, insbesondere aufgrund von Markions Zweigötterlehre. Das Böse stammt nicht vom Schöpfergott, sondern geht auf den Teufel als einen gefallenen Engel zurück. Ausführlicher äußert sich der Kirchenlehrer in einer angelologischen Reflexion:<sup>59</sup> Wenn man das Böse auf den Teufel zurückführt und somit auf Gott als dessen Erschaffer (Ps 104,4), dann gilt es mit Blick auf Ez 28,11–16 zu beachten, dass Gott den besagten Engel gut, ja als den „weisesten von allen“ erschaffen hat. Erst seine Selbstkorruption hat ihn zum Teufel gemacht. *Tertullian* bezieht sich dafür ausdrücklich auf Lk 10,18.<sup>60</sup>

Für die „Weisheit“ (Ez 28,12) spielt *Tertullian* auch die Klugheit der Schlange von Gen 3,1 ein. Ezechiels Prophetie über den Fürsten von Tyros ist auf den Teufel zu beziehen (*in persona enim principis Sor ad diabolum pronuntiatur*, §3), nicht auf einen Menschen und auch nicht auf Adam (§3). Satan wird als dem „herausragendsten der Engel, Erzengel, weisestem von allen“ sogar die Gottebenbildlichkeit (erschlossen aus Ez 28,12: *resignaculum* [Siegelabdruck] *similitudinis*!) zugesprochen (§3). Von Anfang an gut geschaffen, geschmückt mit angelischer Herrlichkeit (§4), ausgestattet wie die Menschen mit dem *liberum arbitrium* (§4f), ist er *libidine propria* böse geworden.

<sup>56</sup> Vgl. z.B. Just., dial. 124,3 (zit. Ps 82,6f!); 79; Iren., haer. 5,24:4 (SC 153, 104: *apostata existens angelus*); Orig., princ. 1 praef. 6.

<sup>57</sup> Tert., adv. Marc. 5,11:11; 17,8f (wie in 2Hen 29,5 wird hier in §7f, wieder wegen Markion, die Brücke zu Eph 2,2 geschlagen!). Man darf 5,17:8f nicht entnehmen, dass sich der Teufel erst nach seinem Fall und seiner Übernahme der Luftherrschaft wieder erheben wolle (so H.A. KELLY, Art. Teufel V, TRE 33 [2002] 125): *Tertullian* assoziiert spielerisch die „Luft“ von Eph 2 mit den „Wolken“ von Jes 14.

<sup>58</sup> Davon zeugen auch die Lehrentwicklungen im Umkreis von Markions Schule; vgl. K. GRESCHAT, *Apelles und Hermogenes. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts*, Leiden 2000 (SVigChr 47). Es ist interessant, dass *Apelles* neben dem – durchaus positiven – Schöpferengel auch einen abtrünnigen, bösen und überheblichen Feuerengel kennt (ebd. 90–96).

<sup>59</sup> Adv. Marc. 2,10:2f (SC 368, 72–78). Vgl. dazu PATMORE, Adam (s. Anm. 42) 42–48.

<sup>60</sup> Der „Gottesberg“ (Ez 28,14) meint jene Himmelshöhe, *de qua satanan dominus quoque decidisse testatur* (§3).

Es fällt auf, dass Tertullian eine detaillierte Exegese von Ez 28 bietet, während er auf Jes 14 nur beiläufig verweist. Man darf dies als Indiz dafür werten, dass er eine satanologische Auslegung von Jes 14 bereits voraussetzen kann.

2. Im griechischen Osten ist *Origenes* der erste Zeuge für die angelologische Lektüre von Jes 14 und Ez 28. In *De Principiis* schliesst er einer grundsätzlichen Reflexion über die Konstitution der geistbegabten Wesen, die die Freiheit zum Guten wie zum Schlechten beinhaltet (1,5:3), eine exegetische Recherche über die „bösen Kräfte“ (1,5:4) an. Zunächst beschäftigt sich der Theologe ausführlich mit den beiden Prophezeiungen in Ez 28. Liesse sich die erste (V. 1–10) noch auf einen Menschen deuten, so erzwingt die zweite (V. 11–19) den Bezug auf eine andersartige höhere und feindliche Macht. Origenes erkennt in ihr den Völkerengel von Tyros (vgl. 3,3:2), einer Stadt, die ihrerseits allegoriefähig ist.

In einer späteren Passage des Werks wird die allegorische Lektüre favorisiert (4,3:9). Was die Schrift über den Pharao (Ez 29–32), über den Fürsten von Tyros (Ez 26–28) und über Nebukadnezar (Jes 14) sagt, ist auf Geistermächte zu beziehen.

In princ. 1,5:5 zieht der Exeget einen weiteren Text zu Rate:

„Über eine andere Gegenmacht erfahren wir vom Propheten Jesaia.“.

Origenes' satanologische Relektüre von Jes 14,12–22 enthält eine Reihe beachtenswerter Elemente. (1.) Gegenüber der dualistischen Position, eine uranfängliche Gegenmacht anzunehmen – wogegen ja auch Tertullian in ähnlicher Weise polemisiert hat –, signalisiert der „Morgenstern“ eine ursprüngliche Lichtnatur (woran auch 2Kor 11,14 erinnert). Wir haben es also wieder mit einem Diskurs über den Ursprung des Bösen zu tun. (2.) Origenes stellt Jes 14 und Lk 10,18 zusammen – ein seit Tertullian bei den Vätern beliebtes Junktim –,<sup>61</sup> und kontrastiert mit diesem Blitz denjenigen des Menschensohns (Lk 17,24). Lk 10,18 signalisiert hiernach die himmlische Herkunft des Teufels (SC 252, 192):

„So war auch dieser einst Licht, bevor er sündigte und an diesen Ort herabstürzte und seine Herrlichkeit zu Asche wurde.“

(3.) Origenes spielt weitere Schriftzeugnisse in seine Exegese ein. Darunter finden sich auch der „Fürst dieser Welt“ (Joh 12,31) und der „abtrünnige Drache“ aus Hi

---

<sup>61</sup> Vgl. z.B. Orig., comm. ser. 15,27 in Mt; hom 13,1f in Ez (zusammen mit Ez 28) sowie 1,3; Kyr. Hier., cat. 2,4.

40,25. (4.) Der Theologe hebt zum Schluss des Abschnitts nochmals auf den freien Willen ab, der zur Seligkeit oder aber zur Bosheit führt.<sup>62</sup> Es sind neben Gott allein Christus und der heilige Geist, die nicht der prinzipiellen Fallibilität der Geistwesen unterliegen (princ. 1,5:3) – eine Perspektive, die im euagrianischen Origenismus weiter entwickelt wird. Halten wir an dieser Stelle fest, dass Origenes und seine Schule von der Apokatastasis auch die Reintegration des Teufels und der Seinen in die Geisterwelt erwartet zu haben scheinen. (5.) In princ. 1,5:4 unterscheidet Origenes die Engel von Ez 28 und Jes 14 voneinander.<sup>63</sup> Die in der späteren Exegese geläufige Gleichsetzung<sup>64</sup> findet sich aber auch bei ihm (princ 1,8:3). So korreliert der Lehrer die beiden biblischen Fallgeschichten mit ihrer platonischen Variante, konkret mit dem Verlust des Seelengefieders.<sup>65</sup> Der Teufel wird mittels eines Bausteins aus Ez 28,15, der „Untadeligkeit“, als hamartiologisches Paradigma porträtiert:<sup>66</sup>

Dünkel und Aufgeblasenheit „wird zur Ursache des Falls; das ist nach unserer Meinung auch im Falle des Teufels geschehen, der zu der Zeit, also er noch ohne Tadel war (ἄμωμος), sich seine Vorzüge selber als Verdienst zuschrieb. „Denn wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden.“ (Lk 14,11 parr).“

Origenes entnimmt Ez 28 und Jes 14 also auch eine Warnung gegen den Hochmut. Als Gegenbild zur Selbsterhöhung wird der sich entäussernde Christus aufgeboten.<sup>67</sup> In der späteren patristischen Literatur stösst man immer wieder auf die Kontrastierung des Satans von Jes 14 mit dem Christus von Phil 2,5–11.<sup>68</sup> Der Hochmut gilt wegen Jes

<sup>62</sup> So spricht Satan die Worte von Jes 14,12f (*virtute mea*, hom. 11,4 in Num [GCS 30, 83f]; 12,4 [104f]).

<sup>63</sup> Sie werden auch unterschieden in comm. 5,10 in Rom (FC 2/3, 180/82; 186).

<sup>64</sup> So z.B. Kyr. Hier., cat. 2,4; Eus., praep. 7,16:1–6; Aug., Gen. litt. 11,25; civ. 11,15; Cass., coll. 8,8.

<sup>65</sup> So c. Cels. 6,43–44 mit Bezug auf Phaidros 246bc. Der paradiesische Satan „geriet, vom Guten gleichsam gesättigt (οἶονεὶ κορεσθεὶς τῶν ἀγαθῶν), ins Verderben“ (SC 147, 288). Zu Ez 28 bei Origenes vgl. PATMORE, Satan (s. Anm. 42) 59–66.

<sup>66</sup> Princ. 3,1:12 (SC 268, 74). Vgl. mart 18 (mit Zitat von Jes 14).

<sup>67</sup> Comm. 5,10 in Rom (FC 2/3, 174–186); Exp. prov. 25 (PG 17, 233D). Origenes führt den Teufelsfall klar auf den Hochmut zurück (gegen DOCHHORN, Sturz [s. Anm. 4] 38); vgl. auch hom. 9,2 in Ez (SC 352, 314: *inflatio, superbia arrogantia peccatum diaboli est, ob haec delicta ad terras migravit de caelo*); 9,4f.

<sup>68</sup> So z.B. bei J. Chrys., hom. 8,5 in Phil (PG 62, 235); Ps.-Chrys., serm. paen. 1,5 (PG 60, 693f); Ps.-Makar., hom. 27,5; Greg.Magn., mor. 34,23; vgl. 32,12.

14,12–15 als Kardinalsünde des Teufels, sekundiert vom Neid;<sup>69</sup> unsere beiden Bibeltexte bieten ein warnendes Paradigma der Sünde. In der theologischen Konfiguration Augustins wird die Antithese von Hochmut und Demut, von Luzifer und Christus, von Jes 14 und Phil 2, sogar zu einer zentralen Achse.<sup>70</sup>

3. Wir haben noch eine andere Auslegungslinie von Jes 14 zu verfolgen, die uns nicht nur näher an die jüdischen Rezeptionen heranführt, sondern auch an die mutmasslichen Ursprünge der satanologischen Interpretation.<sup>71</sup> Unsere Passage handelt hier vom *Antichrist*. Instruktiv ist gleich schon der zeitlich wohl erste Beleg bei Cyprian. Mitten in Kirchenkrise und Verfolgung identifiziert er den Geist des Antichrists in seinen kirchenpolitischen Gegnern, der in Jes 14 offenbar wird. Das Gegenbild ist Christus, der die Demut lehrt.<sup>72</sup> Vor allem Hippolyt, der altkirchliche „Antichristologe“ schlechthin, bezieht Jes 14 auf den Antichrist. Dabei gilt die eschatologisch-hermeneutische Regel: „In allem will der Verführer dem Sohn Gottes ähnlich sein.“<sup>73</sup> Neben zahlreichen anderen Schriftziten (etwa Jes 10,12–17) werden auch Jes 14,13–16 und Ez 28,1–10 aufeinander folgend zitiert (antichr. 17f; 53). Der grosse Danielkommentar nimmt diese Stellenkombination wieder auf (4,12). Der mit Jes 14 verbundene Antichrist begegnet sodann in den christlichen bzw. christianisierten Apokryphen.<sup>74</sup> Auch unabhängig von der Schriftexegese gehört es zum markanten Profil des Antichrists, dass er den vermessenenen

<sup>69</sup> Vgl. die Übersicht bei VERCUISSE, Pères (s. Anm. 55) 161–168.

<sup>70</sup> Vgl. besonders Aug., Joh. tract. 17,16 (CCL 36, 179); serm. 293E; civ. 14,13.

<sup>71</sup> Diesen Weg aus dem „traditionsgeschichtlichen Niemandsland“ hat DOCHHORN, Sturz (s. Anm. 4) 39–42 instinktsicher gewiesen. Er überschätzt m.E. aber das Gewicht der Traditionen vom *Nero re-diturus* und der antirömischen Stossrichtung.

<sup>72</sup> Cypr., ep. 59,3:2 (*Exaltatio et inflatio et arrogans ac superba iactatio non de Christi magisterio, qui humilitatem docet, sed de antichristi spiritu nascitur* [CCL 3C, 341]).

<sup>73</sup> Hippol., antichr. 6 (GCS 1/2, 8: κατὰ πάντα γὰρ ἐξομοιοῦσθαι βούλεται ὁ πλάνος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ; vgl. Ps.-Hippol., consumm. 22 ebd. 297f: εἰς πάντα ἐξισοῦσθαι μέλλει τῷ σωτῆρι ἡμῶν ὁ διάβολος καὶ υἱὸς τῆς ἀνομίας); die Regel gilt auch für sein Kommen „in Menschengestalt“ (Phil 2,7). – Vgl. M. WALLRAFF, Antichrist und tausendjähriges Reich in der Antike, in: M. DELGADO / V. LEPPIN (Hg.), Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge, Fribourg 2011 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 14), 113–123 („Hippolyt entwickelt eine regelrechte Christus-Antichristus-Typologie, in der zahlreiche Christusmetaphern auch auf den Gegenspieler bezogen werden“, 119).

<sup>74</sup> GrApkEsr 4,32 („bis zum Himmel wurde er erhöht, bis zum Hades wird er hinabfahren“, PVTG 4, 30 = JSRZ V/2, 96); ApkPsJoh 7 (p. 75 TISCHENDORF); ApkEl 4,11 (SBLTT 9, 48 = JSRZ V/3, 258).

Anspruch auf Göttlichkeit bzw. Gottgleichheit erhebt (vgl. AscJes 4,6; 2Thess 2,4; Did 16,4; Apk 13,4.8) – er entspricht darin sehr genau dem Teufel selber.<sup>75</sup>

## 5. „Antichristologische“ Lektüren von Jes 14 und Ez 28

Wir versuchen zunächst, eine *theologiegeschichtliche Bilanz* in vier Punkten zu ziehen.

1. Der Luzifermythos, der die Entstehung des Satans erzählt, verdankt sich den angelologischen bzw. satanologischen *Relektüren* bestimmter Bibeltexte (Jes 14; ferner Ez 28), die seit dem späten zweiten Jahrhundert in der christlichen Literatur begegnen. Es spricht viel dafür, dass diese Lektüren provoziert oder wenigstens stimuliert worden sind durch die Frage *unde malum*, die die Kirche in ihrer Auseinandersetzung mit der Schule Markions, speziell der Zweigötterlehre und dem Zweiprinzipien-Dualismus, als besonders drängend empfunden hat. Das Interesse an dieser Frage dokumentiert auch die Rezeption des Engelfallmythos in den gnostischen Systemen. Ausserdem hat man den markanten Umbruch in der politischen Grosswetterlage beim Ausklang der ‚glücklichen‘ Antoninenzeit in Rechnung zu stellen. Die Schrift selber zeugt den nach der Herkunft des Bösen fragenden Lektüren zufolge davon, dass das Böse weder bei Gott noch bei einem anderen anfänglichen Prinzip seinen Anfang nimmt, sondern beim Abfall eines Geschöpfs, das zum Teufel mutiert. Das Wissen, dass es sich bei diesem ursprünglich um ein Himmelswesen handelt,<sup>76</sup> zählte längst zu den rundum geteilten Traditionselementen – der Satan hat ja bereits im Hiobbuch als Mitglied des himmlischen Hofstaats seinen Auftritt. Die Fusion mit weit verbreiteten Geschichten vom Sturz mythischer Mächte – Drachenkampf, Götter- und Titanensturz, Wächterfall u.a. – führte schon im jüdischen Bereich zur nicht näher detaillierten Vorstellung, dass der mit der Schlange von Gen 3 korrelierte Satan aus dem Himmel gestürzt worden sei. Jes 14 füllt diese Leerstelle nun mit einer impressiven biblischen Story aus.

2. Diese Lektüren stehen ihrerseits in einem weiten Raum der Traditionsbildung. Ab dem späten ersten Jahrhundert formiert sich im Christentum sukzessive die Erwar-

<sup>75</sup> Vgl. neben Mt 4,9 par besonders 3Kor 3,10f.15 (NTApo <sup>6</sup>II 232f).

<sup>76</sup> Die Vorstellung, dass sich Satan in einen Lichtengel verwandeln kann (2Kor 11,14; vgl. VitAd 9,1; ApkMos 17), erklärt sich entweder aus seiner ursprünglichen Engelnatur oder aus seiner generellen Verwandlungsfähigkeit (z.B. TestHi 6,4). Vgl. G. WILLIAMS, *The Spirit World in the Letters of Paul the Apostle*, Göttingen 2009 (FRLANT 231), 94.

tung des „*Antichrists*“, eines widergöttlichen Gegenspielers Christi, der am Ende der Zeit als Tyrann und Verführer auftritt und Gottgleichheit reklamiert. Identifiziert hat man ihn nicht nur im Danielbuch, sondern auch in Jes 14. In der Herausbildung dieses keineswegs uniformen Komplexes, der aber doch ein dezidiert christliches Profil aufweist,<sup>77</sup> fließen insbesondere zwei unterschiedliche, von Haus aus jüdische Traditionsströme zusammen: Falschpropheten und *Endzeittyrrannen*. Für uns sind letztere von grossem Interesse. An der seit dem zweiten Jahrhundert v.Chr. virulenten Erwartung – oder sogar schon aktuellen Erfahrung – von überheblichen, Göttlichkeit beanspruchenden Tyrannen, die in der Endzeit die Frommen bedrängen, spielen zahlreiche Texte der hebräischen Bibel eine formative Rolle, unter ihnen Jes 10; 13f und Ez 25–32. Die Relektüre derartiger Texte, die die Kollision von gottgleichen Herrschern mit dem *einen* Gott thematisieren, aktualisiert sich in Situationen, wo die Identität Israels und sein Glaube akut bedroht sind, und zeitigt neue Texte wie etwa Dan 9–11 oder 2Makk 9.<sup>78</sup> Im Christentum mutiert die jüdische, meist nicht scharf konturierte und generische Gestalt der Endzeittyrrannen zum „Antichristen“. Dieser gewinnt sein weit stärker singularisiertes Profil aus dem Gegenüber zu Jesus Christus. Die „Antichristologie“ reflektiert also die sich entwickelnde Christologie. Es zählt zu den Erkenntniszeichen des Antichrists, dass er eine dämonische *Imitatio Christi* betreibt – eine Figur, die v.a. die Johannesapokalypse parodisch inszeniert. Zugleich steht er in intimer Beziehung zum Teufel selber.<sup>79</sup>

3. Es kommt ein weiteres, rekursives Moment hinzu: Längst bevor es zur Ausbildung einer „Antichristologie“ kommt, hat die christliche Lektüre der uns interessierenden Bibeltexte (Jes, Ez u.a.) paradigmatische *christologische* Lehrbildungen stimuliert. Jesus Christus, der Messias, König und Kyrios, wird porträtiert als Antityp zu jenen vermessenen Herrschern, die für sich selber Gottgleichheit beanspruchen.<sup>80</sup> Im aktuellen

<sup>77</sup> In diesem Punkt konvergiert die neuere Forschung: G.C. JENKS, *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, Berlin 1991 (BZNW 59), 195; 358 (auch mit dem Hinweis auf die Rolle von Jes 14: 67–69; 219; 358!); L.J. LIETAERT PEERBOLTE, *The Antecedents of Antichrist*, Leiden 1996 (JSJ.S 49), 343–345; vgl. B. KOWALSKI, *Der Antichrist im Neuen Testament*, in: DELGADO / LEPPIN, *Antichrist* (s. Anm. 73) 65–99.

<sup>78</sup> In 2Makk 9,10–12 wird offensichtlich Jes 14,12–15 auf König Antiochus IV. appliziert. Statt Könige bieten sich auch Städte an – Sib 5,72 bezieht die Stelle auf Memphis – oder sogar Dörfer (Lk 10,15 par).

<sup>79</sup> Illustrativ sind Beliar als Antichrist in AscJes 4 und die detaillierten Analogien zwischen Teufelsdrache und erstem Tier in Apk 12f.

<sup>80</sup> Vgl. die Stilisierung von Herodes Agrippa I. zum exemplarischen Gottesfeind in Apk 12,21–23, wo möglicherweise Ez 28 rezipiert wird.

Fokus ist dabei nicht allein der Kaiserkult, sondern die politische Theologie des römischen Kaisers überhaupt. Der Hybris der Machthaber steht die Demut des Mensch gewordenen Gottessohns gegenüber, der sich erniedrigt, um von Gott selber erhöht und mit der Weltherrschaft betraut zu werden (Phil 2,6–11; vgl. Mk 10,41–45; Mt 4,1–11 und 28,16–20).<sup>81</sup>

4. Bereits die jüdische Tradition hat unter dem Eindruck der alten Geschichten vom Drachenkampf oder Göttersturz den Fall des Teufels, den sie zunächst für die Endzeit erhoffte,<sup>82</sup> in die *Urzeit* verlegt, sekundiert vom frühen Christentum.<sup>83</sup> Sie folgt damit jener auch bei vielen anderen theologischen Topoi zum Zug kommenden hermeneutischen Regel, die man in Umkehrung von Barn 6,13 so formulieren könnte: „Siehe, ich mache das Erste wie das Letzte.“ Die angelologische Relektüre von Jes 14 und Ez 28 setzt das Traditionswissen in eine dramatische Erzählung um. Es erstaunt nicht, dass die altkirchlichen Theologen nach Bibeltexten auch abseits von Gen 3 gesucht haben, die den Ursprung des Bösen thematisieren. Dabei dürfte der Stellenwert des Interesses an einer *protologischen Gegengeschichte zur Jesuserzählung* hoch zu veranschlagen sein und wird in den Texten gelegentlich auch explizit fassbar. Der endzeitliche Antichrist, den man in den Schriftworten wiederfand, gewinnt gleichsam sein Urbild im Anfang. Der Kontrast, den Jes 14 und Ez 28 zu Texten wie Phil 2 erzeugen, verschärft sich damit noch ein Stück weit: Jesus Christus steht nun antitypisch dem Satan selber gegenüber, nicht mehr „nur“ den Tyrannen oder dem Antichrist. Die Rolle, die der Teufel in den Evangelien spielt,<sup>84</sup> hat zu dieser Entwicklung ihren Beitrag geleistet. Der Luzifermythos lässt sich damit „antichristologisch“ als Gegengeschichte zum Christusmythos verständlich machen. Sie fungieren beide auch als fundamentale ethische Paradigmen.

Wir schliessen eine *theologische* Überlegung an. Der Topos vom Engelfall und seine Zuspitzung in der Luzifergeschichte versucht auf seine Weise, die Frage nach dem

<sup>81</sup> Vgl. S. VOLLENWEIDER, Der „Raub“ der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(–11), in: ders., Horizonte neutestamentlicher Christologie, Tübingen 2002 (WUNT 144), 263–284.

<sup>82</sup> Vgl. DOCHHORN, Sturz (s. Anm. 4) 14–16. Das Urchristentum, das die Gegenwart bereits als Endzeit taxiert, situiert den Teufelssturz z.T. schon im Zusammenhang mit dem Wirken bzw. der Passion Jesu (Apc 12; Joh 12,31; Lk 10,18), vgl. S. VOLLENWEIDER, „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Lk 10,18), in: ders., Horizonte (s. Anm. 81) 71–87; hier 80f.

<sup>83</sup> Eine umfassende Sichtung des Materials bietet DOCHHORN, Sturz (s. Anm. 4) 16–34; ders., Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung, Tübingen 2010 (WUNT 268), 256–260.

<sup>84</sup> Vgl. Mt 4,1–11 parr; Lk 22,3; Joh 12,31; 14,30; 16,11; 1Joh 3,8.

Bösen zu bearbeiten. Die neuzeitliche Theologie hat gute Gründe, sich in ihrem denkenden Umgang mit dem Bösen auf die Gottesfrage selber zu konzentrieren und nicht mit der Figur gefallener Engel oder gar des Teufels zu operieren.<sup>85</sup> Luzifers Fall könnte aber auf zweierlei Seiten hin zum Nachdenken anregen. Zum einen fällt auf, wie die Luzifererzählung den Sündenfall der Ureltern dupliziert, als wäre sie dessen himmlisches Gegenstück. Man kann diese Doppelung dahingehend deuten, dass es den Teufel samt seinen Genossen nicht einfach „gibt“, so wie es Steine und Lebewesen gibt, sondern dass es sich um eine Macht handelt, die überhaupt erst zu existieren anhebt, wenn sich die Menschen ihr hingeben. Sie stellt also gleichsam eine ‚virtuelle‘ bzw. ‚virale‘ Grösse dar, die sich im Anschluss an eine alte theologische Figur als *Nichtiges* bestimmen lässt. Wirklichkeit gewinnt sie erst aus der Interaktion mit den Menschen. Zum andern zeigt der Luzifermythos als Kontrastbildung zur Christusgeschichte den Abgrund, in den der Hochmut und das Seinwollen wie Gott hinabreissen. Beides sind Punkte, die gerade in der Neuzeit wieder beklemmende Aktualität gewonnen haben.

Das letzte Wort gebührt aber nicht der Kulturkritik, sondern der Schönheit, die den Morgenstern zum Glanzgestirn des Himmels und zum Vorboten des Sonnenaufgangs macht. *Lucifer* war in der christlich-lateinischen Überlieferung nie nur der Name Satans, sondern umgekehrt auch von Jesus Christus, dem „Morgenstern, der aufgeht in euren Herzen“ (2Petr 1,19; vgl. Apk 22,16). Wir verscheuchen die luziferischen Nachtschwaden mit einem Morgenlied, das Hilarius zugeschrieben worden ist:<sup>86</sup>

<sup>85</sup> Dafür verweise ich nur knapp auf G. EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens, III, Tübingen 1979, 487f.; I.U. DALFERTH, Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen, Tübingen 2008 („Der Mythos vom Engelfall gibt keine Antwort, sondern reformuliert das Problem [sc. nach dem Übelwollen, S.V.]: Wie ist es möglich, dass ein ganz und gar gut geschaffener Engel Übles will und tut?“, 235). Für ein radikales Verständnis Gottes als Einheit der Gegensätze plädiert K.-W. THYSSEN, Der Teufel ist die dunkle Seite Gottes. Integration des Bösen als Nachholbedarf des Christentums, Aachen 2012.

<sup>86</sup> *Hymnus matutinus: Lucis largitor splendide* (G.M. DREVES / C. BLUME [Hg.], Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung. Eine Blütenlese aus den *Analecta Hymnica* mit literarhistorischen Erläuterungen, Leipzig 1909, II, 398; dt. Übs. von E. HOBEIN). Zu erinnern ist sodann an den Schluss des osternächtlichen Lobs der Kerze, des Exsultet (*flammas eius lucifer matutinus inveniatur. Ille, inquam, lucifer, qui nescit occasum Christus filius tuus, qui regressus ab inferis, humano generi serenus illuxit, et vivit et regnat in saecula saeculorum*). Vgl. den Hymnus *Deus, qui caeli lumen es*: „Und Christi Bild, der Morgenstern, / erweckt den Tag aus seinem Schlaf (*typusque Christi lucifer / diem sopitum suscitans*)“ (W. BULST [Hg.], *Hymni latini antiquissimi* LXXV, Psalmi III, Heidelberg 1956, 105–106; dt. Übs. von F. WOLTERS, Hymnen und Sequenzen, Berlin 1914, 29).



Du Lichtesspender, leuchtend hell,  
 aus deines Lichtes reinem Quell  
 ergiesst sich, wenn die Nacht vollbracht,  
 des Tages strahlenreiche Pracht.  
 Der Welt ein wahrer Morgenstern (*tu verus mundi lucifer*),  
 nicht jener Stern, der klein und fern,  
 verkündend uns das nahnde Licht,  
 mit schwachem Schein das Dunkel bricht:  
 Nein, heller als der Sonne Glanz,  
 uns selber Licht und Tag so ganz,  
 gibst du die tiefste Seele kund,  
 durchleuchtend unsres Herzens Grund.

### *Abstract*

The story of Lucifer's pride and fall fills an empty space within Satan's "biography." It originates in an angelological re-reading of Isa 14 and Ezek 28 which doesn't stem from early Judaism but from the Christianity of the late 2<sup>nd</sup> century. Its background is the dispute about the virulent question regarding the origin of evil, stimulated by the Marcionite school. The myth of Lucifer offers a counter-tale to the myth of Christ, thus reflecting developing Christology and conceptions of the Antichrist as well. The pattern of the devil's self-aggrandizement/pride and downfall in contrast to Christ's self-abasement/humility and exaltation is also ethically relevant.

Keywords: Devil, Satan, fallen angels, Lucifer, evil, pride, humility, Antichrist

Die Story von Luzifers Hochmut und Sturz füllt in der „Biographie“ von Satan eine Leerstelle. Sie entsteht durch eine angelologische Relektüre von Jes 14 und Ez 28, die nicht auf das Frühjudentum, sondern erst auf das Christentum des späten 2. Jh. zurückgeht. Hintergrund ist die in der Auseinandersetzung mit Markions Schule virulente Frage nach der Herkunft des Bösen. Der Luzifermythos bietet eine Gegengeschichte zum Christusmythos, spiegelt also die sich entwickelnde Christologie sowie die Konzeption des Antichrists. Das Muster von Selbsterhöhung/Hochmut und Fall des Teufels im Kontrast zu Christi Selbsterniedrigung/Demut und Erhöhung ist auch ethisch relevant.

Stichwörter: Teufel, Satan, Engelfall, Luzifer, Böses, Hochmut, Demut, Antichrist.